

«Der Bankrott der Monarchie»

Alois Emanuel Biedermanns reformiertes Verständnis der Revolution von 1848/49 im Kontext zeitgenössischer Deutungsversuche¹

von THOMAS K. KUHN

Rudolf Brändle zum 60. Geburtstag am 25. August 1999

Dreier historischer Ereignisse wurde im Jahr 1998 mehr oder weniger auch in kirchlichen Kreisen gedacht. Das ist zum einen die Revolution der Jahre 1848/49, die man aber mehr unter politischen und allgemeingesellschaftlichen Gesichtspunkten in ungezählten Vorträgen traktierte. Nach der Rolle der Kirchen und der Theologie wird indes weniger gefragt. Das ist bei dem anderen Jubiläum anders: Die Gründung des Central-Ausschusses für Innere Mission in der zweiten Hälfte des Jahres 1848, die für die weitere Entwicklung der diakonischen Bestrebungen und Initiativen von größter Bedeutung und mit dem Namen des Hamburgers Johann Hinrich Wichern (1808–1881) verbunden ist, stellt ein zentrales kirchliches und diakoniegeschichtliches Ereignis dar, dem entsprechend mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird. Schließlich ist hier noch die neue Bundesverfassung der Schweiz zu nennen, die am 22. September 1848 verkündet wurde.

Im folgenden werde ich mich mit der Frage beschäftigen, wie sich der reformierte freisinnige spätere Zürcher Theologieprofessor Alois Emanuel Biedermann² mit der Revolution und ihren Gegnern auseinandergesetzt hat. Schließlich gilt es auch zu erhellen, welche Folgerungen er aus dem Streit für die Schweiz und ihre Kirche zog.

An Gegnern der Revolution hat es bekanntlich in kirchlichen Kreisen nicht gefehlt. Gerade im Umkreis der Inneren Mission und der Erweckungsbewegungen, aber auch in konfessionellen Gruppen konnten revolutionäre Bestrebungen nur als Abfall von Gott und von seiner Ordnung interpretiert werden. Man sah sich folglich in diesen Gemeinschaften herausgefordert, für eine Stärkung der – so die felsenfeste Überzeugung – von Gott eingesetzten Obrigkeit die Initiative zu ergreifen. Damit einher gingen Versuche der Rechristianisie-

¹ Vortrag, gehalten auf der ordentlichen Mitgliederversammlung des Zwinglivereins am 17. Juni 1998 in der Helferei Großmünster, Zürich. Für die Drucklegung wurde er geringfügig überarbeitet und mit Anmerkungen versehen.

² Zur Person siehe Thomas K. Kuhn, *Der junge Alois Emanuel Biedermann. Lebensweg und theologische Entwicklung bis zur «Freien Theologie» 1819–1844*, Tübingen 1997 (BHTh 98), und *ders.*, *Alois Emanuel Biedermann (1819–1885) und die Anfänge eines theologischen Liberalismus in reformierter Tradition*, in: *Profile des reformierten Protestantismus aus vier Jahrhunderten*, hrsg. von Matthias Freudenberg, Wuppertal 1999, 131–139.

rung der Gesellschaft. Der Central-Ausschuß für Innere Mission zum Beispiel hatte am 5. Juni 1849 öffentlich zur Abfassung einer Schrift aufgefordert, «welche vom evangelisch-christlichen Standpunkte, mit Vermeidung politischer Parteilärbung, die socialen Zeitfragen beleuchte, um dem Geiste sitthlicher Verworrenheit zu begegnen, welcher in Hinsicht auf die Grundlagen des gesellschaftlichen Lebens ihm in der Tagespresse als der herrschende erschienen war»³. Als Preisrichter fungierten Persönlichkeiten aus Baden, Vorpommern, aus Quedlinburg, Erlangen und Bremen. Der württembergische Theologe Dekan Sixt Carl Kapff (1805–1879) aus Herrenberg erhielt zwar nicht die volle Preissumme, wurde aber als Sieger des Wettbewerbs geehrt. Seine Auseinandersetzung mit der Revolution erschien 1851 in der Hamburger Agentur des Rauhen Hauses, einem Verlag der Inneren Mission. Die umfangreiche Schrift umfaßt 151 Seiten und gliedert sich in vier Abschnitte. Kapff setzt mit einer geschichtlichen Einleitung zur 1848er Revolution ein und behandelt hernach zweitens die Ursachen, drittens die Folgen der Revolution, um viertens Heilmittel zur Gesundung von Kirche und Gesellschaft vorzustellen. Schon dieser Aufbau läßt erkennen, daß Kapff die Revolution als eine pathologische Erscheinung interpretiert. Die Gliederung seines Werkes orientiert sich nämlich deutlich am Vorgehen der Mediziner, die nach einer Anamnese eine Diagnose stellen, den Krankheitsverlauf beobachten und eine Therapie vorschlagen. Die «Erreger» der Revolution kann Kapff eindeutig identifizieren: «An der Revolution in Baden hat die meiste Schuld das Beamtenthum und das Pastorat, das letzte am meisten; wie oft konnte man die Herren auf den Kegelbahnen sehen, statt in ihrem Beruf.»⁴

Ähnlich wie Kapff argumentierten zahlreiche Vertreter des positiven Christentums wie etwa auch der bekannte badische Erweckungsprediger Aloys Henhöfer (1789–1862), der sich ebenfalls eindeutig gegen die Revolution aussprach. Für Henhöfer stand das Reich und die Herrschaft der Gottlosen unmittelbar bevor, geführt und regiert vom Fürsten der Finsternis. Die badische Revolution sei dazu ein «kleines Vorspiel» gewesen, das Nachspiel werde folgen und die Zeichen des satanischen Reiches tragen. Denn «eine Revolution ist immer eine Hauptfrucht des Unglaubens, und jener Teufel, der diese zustande bringt, hat damit sein Meisterstück gemacht und gilt als Meister in der Hölle. Der Unglaube also, oder der Abfall von Christo, ist die tiefste und letzte Ursache unserer Revolution in Deutschland und in Baden.»⁵

³ Sixt Carl Kapff, *Die Revolution, ihre Ursachen, Folgen und Heilmittel*, dargestellt für Hohe und Niedere, Hamburg 1851, Vorwort, V.

⁴ Kapff, *Revolution* (wie Anm. 3), 50.

⁵ Aloys Henhöfer, *Baden und seine Revolution. Ursache und Heilung*, in: *Das Reich Gottes. Christliches Volksblatt für das Rheinland*, hrsg. von K. Mann, Nr. 36–39, 1848, 142f., 146–148, 150–152, 154–156 (Zitat 143). Siehe dazu ausführlicher Thomas K. Kuhn, *Der Streit um die Zukunft. Religion und Revolution in Baden 1848/49* (im Druck). Zur Badischen Revo-

Solche Stimmen waren Biedermann sicherlich nicht nur aus den pietistisch geprägten Kreisen Deutschlands bekannt. Sie wurden auch in der Schweiz laut. Bei meinen folgenden Ausführungen beziehe ich mich auf eine deutsche konservative Stellungnahme, mit der sich Biedermann literarisch auseinandersetzte.

1. Alois Emanuel Biedermann

Im Oktober 1848 erschien in der liberalen schweizerischen kirchlichen Monatsschrift «Die Kirche der Gegenwart» ein Artikel unter der Überschrift «Die Revolution»⁶. Auf 51 Seiten behandelt der Verfasser in zwei Kapiteln zwei Themen: Zum einen diskutiert er das Problem der «Obrigkeit von Gottes Gnaden und die Volkssouveränität», und zum anderen entwirft er das Modell einer «Freien Kirche». Der Autor dieses Artikels, Alois Emanuel Biedermann, wirkte als junger Pfarrer im basellandschaftlichen Münchenstein und gleichzeitig als federführender Herausgeber dieser freisinnigen reformierten Zeitschrift, die von 1845 bis 1850 erschien. Als Mitherausgeber fungierte der ehemalige Studienfreund Biedermanns und Gesinnungsgenosse David Fries (1818–1875), der 1844 in Zürich ordiniert worden war und als Lehrer für Turnen und philosophische Propädeutik an der dortigen Kantonschule unterrichtete. 1849 wurde er Diakon an St. Peter und Privatdozent an der Zürcher Theologischen Fakultät. Seit 1857 hatte er die Funktion des Seminardirektors in Küsnacht inne. Fries wurde auch in die politischen Ämter des Kantons- und Erziehungsrates berufen.⁷

lution siehe u. a. Hubert *Locher*, Die wirtschaftliche und soziale Lage in Baden am Vorabend der Revolution von 1848, Diss. phil., Freiburg im Breisgau 1950; Franz *Vollmer*, Vormärz und Revolution in Baden, Frankfurt am Main 1979; Willy *Real*, Die Revolution in Baden 1848/49, Stuttgart 1983; Clemens *Rehm*, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49, Freiburg i. Br. 1987; Die Evangelischen Kirchen und die Revolution 1848. Erstes Symposium der deutschen Territorialkirchengeschichtsvereine Schweinfurt, 3. bis 5. Juli 1992, Neustadt/Aisch 1993; Martin *Hermann*, Evangelische Pfarrer in der badischen Revolution 1848/49. Wiss. Arbeit im Fach Geschichte für die Zulassung zur 1. Staatsprüfung, Freiburg i. Br. 1994; Wolfgang von *Hippel*, Die Revolution von 1848/49 im deutschen Südwesten, Stuttgart 1998; Gerhard *Schwinge*, Die Revolution in Baden und die evangelische Landeskirche – ein Überblick, in: Die Union. Korrespondenzblatt des Vereins für Kirchengeschichte in der Evangelischen Landeskirche in Baden, Nr. 3, Mai, Karlsruhe 1998, 1–8; Hans-Georg *Wehling*, u. a. (Hrsg.), Die großen Revolutionen im deutschen Südwesten, Stuttgart 1998.

⁶ Alois Emanuel *Biedermann*, Die Revolution. 1. Die Obrigkeit von Gottes Gnaden und die Volkssouveränität; 2. Freie Kirche – und freie Kirche, in: KGW 4, 1848, 285–336.

⁷ Siehe zur Person: Zürcher Pfarrerbuch 1519–1952, hrsg. von Emanuel *Dejung* und Willy *Wuhrmann*, Zürich 1953, 282f. *Biedermann* veröffentlichte anlässlich des Todes von Fries einen Gedenkartikel: David Fries, in: NZZ 1875, Nrn. 434; 436; 439; 441; 443; 445, o. S.; ferner Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), passim.

Nach der Kantonstrennung in den dreißiger Jahren hatte sich im Halbkanton Baselland eine liberale Kirchenverfassung etablieren können, die von einigen jungen Theologen gefördert wurde. Einer von ihnen war der neunundzwanzigjährige Pfarrer Alois Emanuel Biedermann (1819–1885), der seit 1843 die Gemeinde in Münchenstein leitete. Der aus Winterthur stammende Theologe hatte in Basel und Berlin studiert. Während seines Studiums war er über Jahre mit dem bekannten Basler Kunsthistoriker Jacob Burckhardt (1818–1897)⁸ und dem späteren Führer der Schweizer Positiven Christoph Johannes Ruggenbach (1818–1890)⁹ befreundet gewesen. Biedermann gehörte dem sogenannten theologischen Freisinn, den Liberalen, an und zählt zu ihren wichtigsten Protagonisten in der Schweiz. Biedermann wurde theologisch von der kritischen Theologie eines David Friedrich Strauß (1808–1874) und von der Tübinger Schule geprägt. Ferner hatte er sich während seines Studiums mit der Theologie des Berliner Professors Wilhelm Vatkes (1806–1882) und der Philosophie Hegels beschäftigt. Wegen seiner theologischen Position sollte er 1842 zunächst nicht von den kirchenleitenden Behörden in Basel zum Examen zugelassen werden. Doch nach einigen Verhandlungen und Stellungnahmen absolvierte der Winterthurer Kandidat mit Bravour das Examen. Sein theologisches und kirchenpolitisches Programm publizierte er in seinem monographischen Erstling «Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden»¹⁰, der von Georg Finsler als «eine aufsteigende Rakete, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der spekulativen Theologie» bezeichnet wurde.¹¹ Als Pfarrer von Münchenstein wurde Biedermann 1850 auf eine theologische Professur an die Zürcher Universität berufen. Dort wirkte er bis zu seinem Lebensende kirchenpolitisch und theologisch im liberalen Sinn. In der neueren reformierten Kirchengeschichte der Schweiz nimmt Biedermann eine exponierte Stellung ein. Das schützte ihn indes nicht davor, zu den weithin vergessenen Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts zu zählen.

In seinem Artikel über die Revolution setzt sich Biedermann vor allem mit konservativen deutschen Positionen auseinander, um seine liberale und republikanische Haltung deutlich herausstreichen zu können. Sein Beitrag beginnt mit einer Replik auf einen Aufsatz der «Evangelischen Kirchenzeitung» und ist vor dem Hintergrund der Diskussionen über die Verfassung des neuen schweizerischen Bundesstaates zu verstehen, der im liberalen Lager positiv

⁸ Werner Kaegi, Jacob Burckhardt. Eine Biographie, Bd. 1: Frühe Jugend und baslerisches Erbe, Basel 1947; Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), 135f.

⁹ Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), 136–142.

¹⁰ Tübingen 1844. Zur Schrift siehe Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), 379–388; Olaf Reinmuth, Religion und Spekulation. A. E. Biedermann (1819–1885). Entstehung und Gestalt seines Entwurfs im Horizont der zeitgenössischen Diskussion, Diss. theol. Wien 1993 (Ms.).

¹¹ Georg Finsler, Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren, Zürich 1881, 7.

aufgenommen wurde. Anders sah die Situation im Schweizer Katholizismus aus.¹² Im eidgenössischen Parlament fand sich nur eine kleine katholisch-konservative Opposition. Zudem hatten die Katholiken nach dem Sonderbundskrieg mit dem Vorwurf von «Sonderbündlern und unzuverlässigen Patrioten» zu kämpfen.¹³

Nach seinem Berliner Studienaufenthalt kannte er die dem kirchlich-konservativen Lager angehörende lutherische «Evangelische Kirchenzeitung» (EKZ) samt ihrem Herausgeber Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869)¹⁴. Nach eigenen Aussagen wollte die EKZ – wie viele andere kirchliche Zeitungen dieser Zeit – keiner kirchlichen Partei angehören, sondern allein der Kirche als solcher dienen. Doch mitarbeiten sollten nur solche Verfasser, «denen eine feste Überzeugung von den Grundwahrheiten der geoffenbarten Religion zu Theil geworden»¹⁵. Als konfessionelles Organ der Lutheraner eignete sich das Blatt indes nicht, weil Hengstenberg ein Anhänger der preussischen Union war. Der Berliner Professor für Altes Testament schrieb häufig in äußerst aggressiven Tönen, was zahlreiche Mitarbeiter dazu veranlaßte, sich vom Projekt der EKZ zu distanzieren.

Da sich Biedermann nun konkret mit der EKZ auseinandersetzte, soll deren Stellungnahme zur Revolution im zweiten Teil vorgestellt werden.

2. Die preussische Provokation

In der EKZ erschienen im Laufe des Jahres 1848 zahlreiche Artikel, die sich mit den revolutionären Bestrebungen in Europa beschäftigten. Biedermann

¹² P. Stadler urteilt: «Im ganzen kommt man um die Feststellung nicht herum, daß die Bundesverfassung von 1848 der katholischen Bevölkerung mehrheitlich oktroyiert worden ist.» Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und Katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Frauenfeld 1984, 94f. Siehe auch Heidi Borner, *Zwischen Sonderbund und Kulturkampf. Zur Lage der Besiegten im Bundesstaat von 1848*, Luzern 1981.

¹³ Urs Altermatt, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989, 140f. Zum Katholizismus in der Schweiz siehe ferner Stadler, *Kulturkampf*.

¹⁴ Zur Person Hengstenbergs siehe Johannes Bachmann, *Ernst Wilhelm Hengstenberg. Sein Leben und Wirken*, 3 Bde., Gütersloh 1876–1892; Anneliese Kriege, *Geschichte der Evangelischen Kirchen-Zeitung unter der Redaktion Ernst-Wilhelm Hengstenbergs*, Diss. theol., Bonn 1958 (Ms.); Wolfgang Kramer, *Ernst Wilhelm Hengstenberg, die Evangelische Kirchenzeitung und der theologische Rationalismus*, Diss. phil., Erlangen-Nürnberg 1972; Joachim Mehlhausen, *Ernst Wilhelm Hengstenberg*, in: TRE 15, 39–42, mit weiterer Literatur, sowie Friedrich Weichert, *Ernst Wilhelm Hengstenberg*, in: *Berlinische Lebensbilder*, Bd. 5: Theologen, hrsg. von Gerd Heinrich, Berlin 1990, 201–214.

¹⁵ Siehe dazu: *Programme evangelischer Kirchenzeitungen im 19. Jahrhundert*, hrsg. von Gottfried Mehnert, Witten 1972, 48.

nennt explizit den Beitrag «Die beste Staatsverfassung» vom 12. April 1848¹⁶. Möglicherweise hat er aber regelmäßig die EKZ gelesen und sich auch auf die generelle Haltung der Zeitung zur Revolution bezogen. Die Berliner Kirchenzeitung sah sich auf Grund der aktuellen Tagesgeschehnisse¹⁷ genötigt, eine Lanze für die ihrer Meinung nach beste Staatsverfassung zu brechen. Nachdem es Anfang März im Rheinland zu erheblichen Unruhen und Agitationen gekommen war und der kommunistische Arzt Andreas Gottschalk (1815–1849) in Köln radikale Forderungen nach Gesetzgebung und Verwaltung durch das Volk gefordert hatte, ereigneten sich auch in den Zentren der politischen Macht, in Wien und Berlin Unruhen. Man versammelte sich etwa im Berliner Tiergarten und organisierte Massenkundgebungen und Protestmärsche. Am 13. März 1848 kam es zu ersten Todesopfern unter den Demonstranten. Der preußische König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) war von der Vorstellung durchdrungen, seine Stellung als Monarch beruhe auf Gottes Gnaden, und er lebte in der Überzeugung von der «unmittelbaren Inspiration» zu seinem hohen Amt.¹⁸ Was in seinen eigenen Worten anlässlich der Huldigung des Königs am 15. Oktober 1840 wie folgt klingt: «Ich weiß ..., und Ich bekenne es, daß Ich Meine Krone von Gott allein habe und daß es Mir wohl ansteht zu sprechen: Wehe dem, der sie anrührt!»¹⁹ Zu erwähnen ist ferner, daß Friedrich Wilhelm die Meinung pflegte, er könne nur im Bunde mit der Kirche das Gespenst der Revolution verjagen, das seit 1789 herumgeistere.²⁰ Doch dieses Selbstbewußtsein stürzte ein, als der König von der Absetzung Metternichs (1773–1859) am 13. März 1848 hörte und erleben mußte, wie sich in seinem Herrschaftsbereich die revolutionären Unruhen ausbreiteten. Vollends verunsichert, verfügte der preußische König fünf Tage später die Aufhebung der Zensur und berief den Vereinigten Landtag ein. Ferner versprach er die Erarbeitung einer Verfassung. Der König kapitulierte gleichsam vor der Revolution. Ende März schließlich setzte der König das sogenannte «März-Ministerium» unter der Leitung zweier liberaler rheinischer Großbürger ein. Aufgabe des Ministeriums war es nun, Preußen in eine konstitutionelle Monarchie und eine bürgerliche Gesellschaft umzuformen. Dagegen gab es freilich nicht nur in der preußischen Armee Widerstand, die sich zur Gegenrevolution bereit erklärte. Auch in anderen gesellschaftlichen Lagern sah man diese politischen Entwicklungen mit großer Sorge an und versuchte dagegenzusteuern.

¹⁶ Evangelische Kirchenzeitung, Nr. 30, 12. 4. 1848, 270–272 (im folgenden als EKZ abgekürzt).

¹⁷ Zum folgenden siehe Thomas *Nipperdey*, Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat, München 1983, 61993, 598–606 und Heinrich *Hermelink*, Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, Bd. 2, Stuttgart 1953, 50–60.

¹⁸ Hermelink, Christentum 57. Siehe ferner Walter *Bußmann*, Zwischen Preußen und Deutschland. Friedrich Wilhelm IV., Berlin 1990.

¹⁹ Zitiert bei Bußmann, Preußen 125.

²⁰ Bußmann, Preußen 125.

Als ein solches reaktionäres Unternehmen ist auch der Artikel über die beste Staatsverfassung zu interpretieren. Dabei wird deutlich, daß der christlichen Religion eine wesentliche Funktion bei der Stabilisierung des monarchischen Staatswesens zukommen sollte.

Die EKZ fragte ihre Leser und Leserinnen in Zeiten politischer Unruhen, welche die beste Staatsordnung sei, um selber eine eindeutige Antwort zu geben. Für den Verfasser des Artikels ist die Monarchie die höchste und ideale Staatsform, da ihr Vorbild das Reich Gottes sei.²¹ Darum könne den Untertanen nur eine indirekte Beteiligung an der Regierung gestattet werden. Denn man würde die Monarchie in ihrem spezifischen Wesen verkennen, wenn «den Reichsgenossen mehr als ein indirekter, mehr als ein moralischer Einfluß, mehr als Petition und Rath zugestanden würde»²². Dem Volk bleibe ja schließlich das Gebet für die Regierung und den Staat. Aber jedes direkte Mitregieren lehnt die EKZ ab. Denn der demokratische Gedanke lasse sich nicht mit dem Begriff der von Gottes Gnaden eingesetzten Macht vereinbaren. Das staatliche Haupt als Entscheidungsträger könne, so die EKZ, «nur moralisch bestimmt werden durch andere, aber direkt nur durch sich selbst»²³.

Der Verfasser versuchte mit diesen Argumenten den Forderungen liberaler und republikanischer Kräfte entgegenzutreten. Er kann zwar der Aussage zustimmen, daß in einer ideal entwickelten Staatsverfassung alle Staatsangehörigen regierende Funktionen ausüben sollten. Zum Vergleich zieht der Verfasser der EKZ das Bild des natürlichen Organismus hinzu: Dort dient jedes Glied nicht nur passiv, sondern übernimmt auch eine aktive Funktion. Doch wenn man dieses natürliche «gliedliche Lebensverhältniß»²⁴ auf die Politik und auf die Staatsverfassung übertrage, so müsse zuvor geprüft werden, ob wirklich alle Untertanen solchermaßen stimm- und regierungsfähig seien, daß sie Regierungsaufgaben übernehmen könnten. Solange dieses aber nicht der Fall sei, degeneriere die vollkommenste Staatsverfassung zur unvollkommensten und widerspreche sich selber. Darum müsse zuerst der Stand der Reife und der Mündigkeit des Volkes geprüft werden. Damit stellt sich schließlich die Frage, wie dieser Reifungsprozeß befördert werden könne. Die EKZ schlägt eine sukzessive Ausbildung des Volkes vor. Diese müsse sich schichtenweise von oben nach unten entwickeln, so daß eine Aristokratie der Bildung entstehe und den Anfang der Mitregierung mache. Für das breite Volk sei aber das beste Mittel, um sich auf eine Möglichkeit der Mitregierung vorzubereiten, das Einüben der Disziplin im Sinne eines «Gehorsams des Dienens»²⁵.

²¹ EKZ 271.

²² EKZ 271.

²³ EKZ 271.

²⁴ EKZ 270.

²⁵ EKZ 271.

An diese Überlegungen zur Erziehung des Volkes knüpft sich nun keineswegs ein Plädoyer für die Republik oder die demokratische Staatsverfassung an. Die Teilnahme an der Regierung darf nämlich nur unbeschadet der monarchischen Autorität geschehen. Denn der Landesvater ist ja von Gottes Gnaden eingesetzt. Darum widerspreche auch alle Volkssouveränität und «alle Theilnahme der Unterthanen an der Souverainetät der Ordnung des obersten Monarchen, des Herrn aller Herren»²⁶. Zu dieser theologischen Begründung, die sich auf das 13. Kapitel des Römerbriefes stützt, tritt nun noch andeutungsweise ein angeblich empirisches und historisches Argument hinzu. Gegen die Angst auf seiten der Demokraten vor der Willkür des absoluten Monarchen wendet die EKZ optimistisch ein: Keine Monarchie sei so abstrakt, daß sie nicht auch durch die Sitten und die Religion eines Staatswesens beeinflusst werde. Darum könne auch kein Erlaß eines noch so wunderlichen Monarchen schlimmer sein als die Ergebnisse der «Berliner Bürgerdiktatur oder der Klubherrschaft»²⁷.

Der Artikel schließt mit einem Glaubensbekenntnis. Egal, wie die Zeiten und die Verhältnisse sich änderten, der Verfasser der EKZ hält nach eigenen Worten am Wort Gottes fest, welches die Obrigkeit von Gott verordnet hat, der die Gewalt über die Untertanen habe. Darum fordert er die Vertreter des Vereinigten Landtages auf, sich mit den Worten aus Römer 13, 1–7 und 1. Petrus 2, 13 zu erheben und Zeugnis für ein christliches und biblisches Politikverständnis abzulegen. Mit der petrinischen Forderung «Seid untertan aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen», die die EKZ als das Schwersteswort von dem Schwert bezeichnet, das die Obrigkeit nicht umsonst trage, schließt der Artikel.

Die EKZ legt damit ein eindeutiges Bekenntnis für die Monarchie ab und wendet sich gegen die zeitgenössischen liberalen und demokratischen Versuche, das Volk an der Regierung zu beteiligen. Der Artikel kann darum als ein Versuch gedeutet werden, dem schwankenden und nachgiebigen König zur Seite zu treten. Schließlich ist er auch ein illustratives Zeugnis des Bündnisses von Thron und Altar. Die Kapitulation des Königs vor der Revolution sollte rückgängig gemacht werden, um so auch die Rolle und den Stellenwert der preußischen Staatskirche sicherzustellen.

3. Die Revolution – eine liberale Deutung

Biedermann beansprucht in seinem Artikel, die Revolution, die für ihn weiterreichend und tiefer als irgendein früheres Weltereignis durch Europa geht, unter ein religiöses Licht zu stellen, das sich gänzlich von den Versuchen der

²⁶ EKZ 272.

²⁷ EKZ 272.

EKZ unterscheide.²⁸ Denn anders als die EKZ kann er nicht behaupten, die Monarchie sei die beste und vollkommenste Staatsform, die ihr «höchstes Vorbild» im Reich Gottes habe. Biedermann bestreitet auf Grund seines Schriftverständnisses die biblische Begründung der EKZ, wonach das Mitregieren des Volkes nicht mit dem Begriff einer von Gottes Gnade geordneten obersten Macht in Einklang gebracht werden könne. Für ihn gilt das paulinische Obrigkeitsverständnis in Römer 13 nicht als politische Maxime. In einer solchen Interpretation sieht er vielmehr einen inakzeptablen Legitimationsversuch des Absolutismus und des Monarchismus. Das Berliner Votum für die Monarchie ließ den Schweizer zu der Bemerkung hinreißen, darin zeige sich die «Naivität totaler Unwissenheit in den Dingen der Welt».²⁹ In der Eidgenossenschaft sei ein solches Bekenntnis zum Absolutismus nicht möglich.

Biedermann setzte sich mit der EKZ auseinander, um gegenüber den theologischen Widersachern, den Orthodox-Konservativen und Pietisten – oder wie man sie auch nannte: den Supranaturalen –, eine religiöse Deutung der Revolution zu formulieren, die auf einer freisinnigen reformierten Tradition basierte. Für den Schweizer ist die «Weltrevolution», wie er sie nennt, erstens das Gericht über die sogenannten Fürsten von Gottes Gnaden. Dabei wird er sicherlich an den preußischen König gedacht haben, dessen Inthronisierung er 1840 in Berlin äußerst interessiert verfolgt hatte.³⁰ Als Berliner Student konnte er anlässlich des Todes von Friedrich Wilhelm III. (1770–1840) einem Schweizer Freund tief bewegt schreiben, er fühle sich zwar als guter Schweizer und vergesse nicht die vaterländische Gesinnung, die ihm der studentische Zofingerverein eingepflanzt habe. Doch, so resümierte er, der Eidgenossenschaft fehle ein wesentlicher Aspekt, der ihm an der preußischen Monarchie imponiere. Der Schweizer Student meinte nämlich, daß die Preußen ihr Vaterland leichter als die Eidgenossen lieben könnten, da es ihnen in der Gestalt des Königs repräsentiert und anschaulich würde. Doch diese monarchistische Einstellung wandelte sich bald wieder. Seinerzeit wurde sie auch durch einen ernüchternden Zürcher Großratsbeschluß provoziert. Man hatte in Zürich verfügt – es war die Zeit des Straußenhandels –, die theologische Lehrfreiheit habe sich in den Schranken des biblischen Christentums zu bewegen, was für Biedermann eine nicht annehmbare Einschränkung der Wissenschaft bedeutete. Acht Jahre später hatte Biedermann aber jegliche monarchistischen Sympathien begraben und seine liberalen Ansichten gefestigt.

Die Revolution interpretierte der Münchensteiner Pfarrer zweitens auch als Gericht über die Völker und ihre Regenten, die aus dem Prinzip der Unfreiheit hervorgegangen waren.³¹ Damit wandte er sich gegen die Deutung der

²⁸ Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 285.

²⁹ Biedermann, *Revolution* 286.

³⁰ Zum folgenden siehe Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), 212–214.

³¹ Biedermann, *Revolution* 287.

EKZ, die die revolutionären Angriffe auf die Monarchie als eindeutige Anzeichen des Unglaubens und des apokalyptischen Endes auffaßte. Auch für Biedermann verbindet sich mit der Revolution der Gedanke des Endes; aber es ist das Ende der Theorie von der göttlich eingesetzten Fürstengewalt, die wie Seifenblasen zerplatzt und weder durch theologische noch durch juristische Phrasen zu retten sei.³² Biedermann entkleidet die Idee der fürstlichen Souveränität von Gottes Gnaden mit einem Verweis auf die Historie ihrer angeblichen theologischen Legitimität und entlarvt sie als zu überwindendes politisches Konstrukt. Denn dem «Prinzip der Neuzeit»³³ entspreche allein der Grundsatz der Freiheit, konstatiert Biedermann. Das bedeutet die Überwindung der Heteronomie, um der Souveränität des Volkes Platz zu machen.³⁴ Insofern ist die Revolution für Biedermann der ersehnte «Bankrott der Monarchie». Biedermann stellte sich mit dieser Auffassung auf die Seite derer, die sich den neuzeitlichen konstitutionellen Bestrebungen verschrieben hatten, also jene Regierungsform befürworteten, in der die Gewalt des Staatsoberhauptes durch eine Verfassung beschränkt wird.³⁵

Gegen den monarchistischen Standpunkt der EKZ setzte Biedermann also die Auffassung vom Volk als Subjekt der Souveränität. Im nächsten Gedankenschritt erörtert er das Problem der geographischen Abgrenzungen der «souveränen Völkerindividuen». Damit klinkt er sich in die zeitgenössische Diskussion über den Begriff der Nation und der Nationalität ein.³⁶ Der Absolutismus hatte bekanntlich den nationalen Gedanken heftig bekämpft. Doch seit der Romantik prägte er weitgehend den öffentlichen Diskurs.³⁷ Auch in

³² Biedermann, *Revolution* 289.

³³ Biedermann, *Revolution* 291.

³⁴ Biedermann definiert den Begriff der Volkssouveränität dahingehend, «daß im gesamten öffentlichen Leben eines Volkes nur das gelten soll, was aus den innern und äußern Verhältnissen, den momentanen und ewigen Bedürfnissen desselben hervorgeht, und daß um diesen vernünftigen Volkswillen zu erkennen, auszusprechen und zu vollziehen, vom Volke selbst diejenigen gewählt werden, zu denen es das Vertrauen hat, daß sie es am besten verstehen und am reichlichsten und kräftigsten wollen.» Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 291f.

³⁵ Zur Geschichte des Konstitutionalismus siehe: Probleme des Konstitutionalismus im 19. Jahrhundert, hrsg. von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Berlin 1975; ferner Ernst Rudolf Huber, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 2: Bismarck und das Reich, Stuttgart 1988, 3–26; Georg Ris, *Der «kirchliche Konstitutionalismus»*. Hauptlinien der Verfassungsbildung in der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, Tübingen 1988.

³⁶ U. Dierse und H. Rath, *Nation, Nationalismus, Nationalität*, in: HWP 6, 406–414; Horst Zillesen (Hrsg.), *Volk-Nation-Vaterland*, Gütersloh 1970; Otto Büsch und James J. Sheehan (Hrsg.), *Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1985; Kurt Nowak, *Konfession und Nation. Betrachtungen zu ihrem Verhältnis in der Kirchengeschichte Deutschlands*, in: *Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Konfession und Nation*, Regensburg 1993, 24–51.

³⁷ Siehe dazu Kurt Nowak, *Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik, Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*, München 1995, 112–126.

Preußen war für die Städter das nationale Ziel zu einer Selbstverständlichkeit und zum Symbol für Freiheit und Bürgerstaat gegen die Obrigkeit geworden.³⁸

Wie definierte Biedermann nun den Begriff der Nation? In einer Nation sollen die Menschen, die eine natürliche Einheit bilden, auch zur «sittlichen Einheit» des Staates zusammengefügt werden.³⁹ Die Glieder einer Nation verbindet Abstammung, Sprache, Sitten und Schicksale. Dazu tritt noch die gemeinsame Geschichte, die «für die Gegenwart aber die natürliche Basis des Völkerlebens bildet»⁴⁰. In der Februarrevolution 1848 erkennt Biedermann das Startzeichen für das Aufbrechen der Nationalitäten, und mit Blick auf die deutsche Nation bemerkt der Schweizer: Die deutsche Nation sei zwar unvergleichlich reich an geistigem Gehalt, aber in ihrer «politischen Formlosigkeit» stehe sie als das «kosmopolitische Aschenbrödel Europas» da.⁴¹

Deutlich wird indes, daß Biedermann einen offenen und relativen Terminus der Nationalität bevorzugt⁴², was er mit Blick auf sein Heimatland begründet. Denn das Beispiel der Schweiz erfordere eine Erweiterung der eben genannten Begriffsbestimmung. Hier habe nämlich eine langjährige gemeinsame Geschichte Geschlechter von verschiedener physischer Nationalität, andersartiger Sprache und Sitte zu einer «politischen Nationalität» zusammenwachsen lassen⁴³. Die Schweiz bilde, so Biedermann, «Eine, in sich seiner Einheit tiefbewußte politische Nazionalität» aus «drei physischen Nazionalitäten»⁴⁴.

Wie aber hätten sich diese drei Teile der Schweiz während der «Flitterwochen der Revolution» gegenüber den jeweiligen ausländischen Stammverwandten, den Italienern, Franzosen und Deutschen, verhalten sollen? Man sprach in jenen revolutionären Tagen häufig von der «weltgeschichtlichen Mission» der Schweiz⁴⁵, im Zentrum Europas für die drei europäischen Hauptstämme Deutschland, Italien und Frankreich die republikanische Staatsform zu erhalten. Ferner wurde diskutiert, ob es nicht sinnvoll wäre, daß die Schweiz ihre Nationalität aufgebe, um sich den durch die Revolution ebenfalls

³⁸ Nipperdey, Geschichte (wie Anm. 17), 600f.

³⁹ Biedermann, Revoluzion (wie Anm. 6), 292.

⁴⁰ Biedermann, Revoluzion 292.

⁴¹ Biedermann, Revoluzion 293.

⁴² Biedermann, Revoluzion 295.

⁴³ Biedermann, Revoluzion 295.

⁴⁴ Biedermann, Revoluzion 295.

⁴⁵ Zum Gedanken der weltgeschichtlichen Mission siehe Ulrich *Im Hof*, Mythos Schweiz. Identität-Nation-Geschichte 1291–1991, Zürich 1991; Ulrich *Gäbler*, Die Schweizer – ein «Auserwähltes Volk»? in: Reformiertes Erbe. Festschrift für Gottfried W. Locher zu seinem 80. Geburtstag, Bd. 1, hrsg. von Heiko A. Oberman u. a., Zürich 1992, 143–155. Zum Thema «Die Sendung der Schweiz» siehe auch Guy P. *Marchal*, Die «Alten Eidgenossen» im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert, in: Innerschweiz und Eidgenossenschaft, Bd. 2. Gesellschaft, Alltag, Geschichtsbild, Olten 1990, 309–403 (373–380).

zu Republiken wandelnden Stammlanden anzuschließen. Biedermann wandte sich gegen diese Gedankenspielerereien und riet zu größter Zurückhaltung, da die zukünftige politische Entwicklung der Nachbarstaaten noch völlig offen sei. Schließlich empfahl er, in der bewährten Neutralität zu verharren.

Nach diesem Exkurs widmete sich der Pfarrer aus Münchenstein wieder seinem eigentlichen Thema, der Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Politik im allgemeinen und der Frage nach dem Gottesgnadentum der Obrigkeit im speziellen. Den gegnerischen supranaturalistisch und pietistisch geprägten theologischen Modellen, die die Autorität des obersten Staatsgesetzes unmittelbar von der Persönlichkeit Gottes ableiteten, zeigt Biedermann von seinem republikanischen und liberalen Standpunkt aus die Unhaltbarkeit dieses Denkansatzes auf. Für den Schweizer kann nur das Volk Träger der Volkssouveränität sein. Was aber, so fragt Biedermann, bedeuten nun die beiden divergenten politischen Auffassungen in theologischer und religiöser Hinsicht für den Gläubigen? Biedermann kritisierte, daß der Gedanke der fürstlichen Souveränität von Gottes Gnaden die religiöse Einwirkung auf Staat und Gesellschaft auf ein Minimum beschränke. Hier bleibe nämlich nur der moralische Appell an den Fürsten, sich pflichtgemäß Gott und Untertanen gegenüber zu verhalten. Es könne doch nicht angehen, von den Landeskindern in Anlehnung an den ersten Petrusbrief zu fordern, sie müßten sich jeder Obrigkeit unterwerfen, auch wenn es sich um einen «wunderlichen Herren» handle.⁴⁶ Eine vollkommen andere Rolle nimmt nach Ansicht Biedermanns die Religion ein, wenn das Volk Subjekt der Volkssouveränität ist. Denn in einer Republik könne sich die religiöse Einwirkung auf die Gesellschaft wahrhaft entwickeln und in allen gesellschaftlichen Schichten die Erkenntnis beleben, daß allein die Volkssouveränität auf Gottes Willen beruhe.⁴⁷

Diese gesellschaftspolitischen Überlegungen ergänzte Biedermann mit Blick auf die Pfarrerschaft. Den Geistlichen warf er vor, sie lebten zum großen Teil in dem verhängnisvollen Wahn, sie könnten Kirche und Religion dienen, wenn sie sich gegenüber Politik und Staat indifferent verhielten. Damit attackierte Biedermann jene Theologen, die unter Berufung auf die lutherische Zwei-Reiche-Lehre behaupten, politisches und soziales Engagement zählten nicht zu den Aufgaben eines Geistlichen. Diese Amtsbrüder sollten sich nicht wundern, wenn durch ihr Verhalten der Einfluß von Religion und Kirchlichkeit in der Gesellschaft zurückgehe und der Staat schließlich das Kirchliche als Privatsache marginalisiere, wie es in der Frankfurter Nationalversammlung geschehen war. Biedermann forderte die Pfarrer allerdings nicht dazu auf, in Wirtshäusern politisch zu agitieren. Vielmehr legte er seinen Kollegen als unentbehrliche pastorale Aufgabe nahe, «den politischen Sinn des Volks auf

⁴⁶ Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 303.

⁴⁷ Biedermann, *Revolution* 303.

eine religiöse Grundlage zurückzuführen». Der Pfarrer solle gewissermaßen den Sauerteig des Evangeliums pflegen, erklärt Biedermann in Anspielung auf die paulinische Aussage «Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig»⁴⁸, und dem Volk vor Augen führen, daß die Souveränität des Volkes aus Gottes Gnade entspringe. In diesem Sinn versteht der republikanisch denkende Schweizer Pfarrer⁴⁹ seine spezifisch pastorale Aufgabe. Damit forderte er – freilich unter entgegengesetzten Vorzeichen – wie seine theologischen Gegner, Politik und Gesellschaft auf eine religiöse Basis zu stellen.

Biedermann war sich – wohl auch durch eigene Erfahrungen während seines Studiums in Deutschland – bewußt, daß sich noch nicht alle Staaten in Deutschland als Republik konstituieren können. Damit verwendet er ein Argument, das aus der EKZ vertraut ist. Doch anders als die theologischen Monarchisten propagiert Biedermann die konstitutionelle Monarchie als erstrebenswerte Zwischenlösung. Was die gegenwärtigen Demokraten in Deutschland nämlich politisch fabrizierten, erinnere ihn eher an Knaben- und Bubenstreiche als an ernste Politik. Diese demokratischen Dilettanten bringen, so Biedermann, den Gedanken der Republik in Verruf. Gesteht Biedermann notwendigen Revolutionen gegenüber mutwilligen Staatsstreichen ein historisches Recht zu, so sind ihm manche Auswüchse und das Verhalten von zahlreichen Revolutionären zuwider, was er wie folgt ausdrückt: «Es gibt immer Leute, denen aus begreiflichen Ursachen das Leben im Revolutionszustand so wohl behagt, daß sie gern alle Tage Fastnacht haben möchten.»⁵⁰ Ein gewisses Maß an Verständnis brachte der Münchensteiner Pfarrer den Revolutionären indes entgegen, wenn er bemerkt: «Wer seit Jahr und Tag vergeblich nach Wein geschmachtet, und geräth nun auf einmal an ein auslaufendes Faß, der wird wohl taumelig werden: das ist natürlich.»⁵¹ Dieses Mitgefühl äußerte Biedermann einer anderen revolutionären Gruppe gegenüber aber nicht. Den Sozialisten und Kommunisten hielt er mit spitzer Feder vor, sie hätten bisher bloß den Pinsel in Galle getaucht, um die gesellschaftlichen Zustände zu karikieren. Andererseits versprächen sie dem Volk ein irdisches Schlafraffenland. Für Biedermann ist deutlich: Sozialisten und Kommunisten hängen bloß törichte politischen Einfällen und verbrecherischen Gelüsten einen schönen Mantel um und sind darum als politische Erscheinung nicht ernst zu nehmen. Vielmehr seien sie ein Gespenst, das ohne Bestand und Halt bleiben wird. Mit Blick auf die Zukunft forderte Biedermann, es dürfe nicht mehr zu solchen Auswüchsen und Geschwüren wie dem Sozialismus und dem Kommunismus kommen. Doch wie solle man dies erreichen, welche Strategien müßten diesbezüglich entwickelt werden? An die Adresse der Inneren Mis-

⁴⁸ Gal. 5, 9.

⁴⁹ Biedermann, *Revolution* 308.

⁵⁰ Biedermann, *Revolution* 317.

⁵¹ Biedermann, *Revolution* 311.

sion und der diakonischen Werke der frommen christlichen Gesellschaften richtete Biedermann den Vorwurf, daß es gesellschaftspolitisch nicht genüge, wenn der Glaube bloß privat oder in einem wohltätigen Verein tätig werde. Biedermann forderte vielmehr, diese fromme Selbstbeschränkung aufzuheben und die soziale Welt strukturell angemessen umzugestalten. Dabei wurde er von dem Optimismus getragen, der glaubt, durch den Geist des Evangeliums könne die Gesellschaft essentiell geformt und gestaltet werden. Das Christentum werde dabei freilich nicht wie die Kommunisten ein «fleischliches Himmelreich» auf Erden anstreben. Biedermann hegte die Hoffnung, daß auch die gegenwärtigen Verächter des Christentums – wie etwa die Kommunisten – in neuen staatlichen Verhältnissen rechristianisiert würden.⁵² Für diese gesellschaftliche Umbauphase aber, in der die Autonomie die Heteronomie überwinden werde, stellt die Revolution zwar einen gewaltsamen, aber dennoch notwendigen Übergang, ja einen rabiatischen Sprung dar.

Wie kommt es aber zu Revolutionen? Biedermann führt die Entstehung der Revolutionen auf krankhafte und unnatürliche Verhältnisse in einem Staat zurück. Wenn diese Schäden nicht durch Reformen behoben würden, komme es eines Tages zu Aufständen. Eine Gesellschaft stürzt nach Ansicht Biedermanns dann ins Verderben, wenn von Obrigkeit und Untertanen das göttliche Gegebene mißachtet werde. Denn auch für Biedermann ist die gesetzliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft von Gott verordnet und in der ewigen Weltordnung begründet. Anders als die EKZ betont der Schweizer: Ihr müssen sich aber *alle* Glieder eines Staatswesens unterwerfen. Man könne nicht weiter mit Paulus und dem ersten Petrusbrief zu Gunsten der Obrigkeit argumentieren, «dieser fromme Deckmantel der Willkür» sei nun desavouiert.⁵³ Jenen Frommen, die die Revolution per se als etwas Frevelhaftes verurteilen, hält Biedermann in diesem Zusammenhang vor, sie würden zu keiner geschichtlichen Würdigung «gerade der ergreifendsten Ereignisse der Weltgeschichte kommen», wenn sie von der Revolution nichts Gutes erhoffen könnten. Käme aber wider Erwarten doch ein positives Ergebnis durch die Revolution zustande, so erklärten sie es schlagartig als Gnade Gottes, die den verwerflichen menschlichen Übermut zum Guten gewendet habe. Wieso sei es aber für seine frommen Gegner so schwer zu glauben, daß Gottes Geist auch über den sturmbewegten Wogen der Menschheit schwebe, fragt Biedermann in Anspielung auf die Sturmstillung Jesu. Warum sollte Gott nicht durch heftige Gewitter die Schwüle vertreiben können sowie hier und jetzt die sozialen Verhältnisse verändern? Man könne doch nicht, wie es in weiten Teilen der frommen und erweckten Kreise Praxis sei, immer wieder auf den Jüngsten Tag verweisen. Biedermann brandmarkt diese eschatologische und chiliastische

⁵² Biedermann, *Revolution* 315.

⁵³ Biedermann, *Revolution* 318.

Haltung als eine Art unerträgliche Modeerscheinung. Für ihn ist es unerklärlich, wie man immer noch bedenkenlos die urchristlichen eschatologischen Erwartungen nachbeten könne. Vielmehr sei doch nach der Demontage der monarchistischen Vorstellungen die Menschheit vor die Aufgabe gestellt, «aus dem neuen Rohstoff der Volkssouveränität ein anderes angemessenes Gefäß zu gießen»⁵⁴.

Damit bin ich an das Ende von Biedermanns Auseinandersetzung mit der Revolution und ihren Gegnern gekommen. Nun stellt sich die Frage, welche ekklesiologischen Konsequenzen er daraus zieht. Dies werde ich abschließend in Grundzügen ausführen.

4. Ekklesiologische Visionen: Die schweizerische Nationalkirche

Biedermann proklamiert in seinen weiteren Ausführungen das Ideal einer Nationalkirche, da nur diese die wahre kirchliche Freiheit ermögliche.⁵⁵ Denn, so befürchtet er, «das Freilassen der Kirche von Seiten des Staates ist eine Aufforderung an die Privatkirchen zur unfreien inneren Selbstbeschränkung; das Festhalten derselben eine Aufforderung an die Nationalkirche, sich innerlich frei zu erhalten»⁵⁶. Doch was bedeutet dies konkret?

Biedermann vergleicht in seinem Artikel die Verhandlungen der deutschen Nationalversammlung über das Kirchliche mit der Diskussion der schweizerischen Predigerversammlung in Herisau aus dem Jahr 1846. Der Vergleich fällt erwartungsgemäß zugunsten der eidgenössischen Konferenz aus. Denn in Frankfurt sei zum einen die Staatskirche abgeschafft worden, und zum anderen habe sich die Versammlung viel zu heterogen zusammengesetzt⁵⁷, als daß ein befriedigendes Resultat in Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat möglich gewesen wäre. In Herisau gestalteten sich die Verhältnisse anders. Dort war man übereingekommen, «daß die wahre kirchliche Freiheit in einer rechten Gestaltung der Nationalkirche, und nicht in der Aufhebung derselben muß angestrebt werden»⁵⁸. Was bedeutet das nun für die Situation in der

⁵⁴ Biedermann, *Revolution* 320.

⁵⁵ Hier nimmt er Gedanken Hegels auf, wonach die Freiheit durch den Schutz der Gemeinschaft zu gewinnen sei. Denn der moderne Staat ermöglicht im Unterschied zur antiken Gesellschaft die «Wirklichkeit der Freiheit», indem er das unendliche Recht der Subjektivität anerkennt. Siehe dazu R. Spaemann, *Freiheit*, in: HWP 2, 1093.

⁵⁶ Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 328.

⁵⁷ Christian R. Homrichhausen, *Christen in der Paulskirche 1848/49. Vorgeschichte und Geschichte der Beziehung zwischen Theologie und politisch-parlamentarischer Aktivität*, Bern 1985; Gunter Hildebrandt, *Die Paulskirche. Parlament in der Revolution 1848/49*, Berlin 1986.

⁵⁸ Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 323.

Schweiz? Nachdem Biedermann die entscheidenden Passagen aus den Frankfurter Grundrechten in seinem Artikel zitiert hat⁵⁹, nennt er die Paragraphen 41 und 42 des Entwurfs der schweizerischen Bundesverfassung von 1848, in denen das Recht auf freie Niederlassung unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit sowie das Recht der anerkannten christlichen Konfessionen, im ganzen Bereich der Eidgenossenschaft Gottesdienste zu feiern, proklamiert wird.⁶⁰ Wie diese kirchliche Freiheit allerdings praktisch ausgeübt werden soll, darüber schweigt die Verfassung und gibt die Verantwortung an die Kantone weiter. Biedermann verbindet mit der Schaffung des neuen Bundesstaates die Hoffnung auf größere Einigung innerhalb der Kirchen über die Kantons-grenzen hinweg. Doch müsse sich diese zusammenwachsende Kirche in einem liberalen Gemeinwesen als liberale, freie Kirche konstituieren. Diese geforderte kirchliche Freiheit kann nun aber sowohl eine äußerliche als auch eine innerliche Freiheit sein. Biedermann diskutierte die beiden Möglichkeiten: Einerseits kann der Staat seinen Bürgern als Privatsache freistellen, ob und welcher religiösen Gruppe sie sich anschließen. Das ist die äußere Freiheit der Kirche. Andererseits kann der Staat «als die sittliche Allgemeinheit eines Volks-ganzen» seinen Bürgern auferlegen, sich an der Kirche als einem Teil des öffentlichen Lebens zu beteiligen, wenn sie dem Staat vollberechtigt angehören möchten. In diesem Zusammenhang spricht Biedermann von der inneren Freiheit der Kirche.

Durch die Trennung von Kirche und Staat werde die innere Unfreiheit der Kirchen gefördert, da die Privatkirchen eine unfreie innere Selbstbeschränkung praktizierten. Hält der Staat aber an der Kirche fest, so kann sie sich als Nationalkirche innerlich frei gestalten, argumentiert Biedermann. Dafür biete die Schweiz freilich viel günstigere Voraussetzungen als Deutschland, wo die Menschen dem Staat anders als in der Eidgenossenschaft noch nicht das rechte Vertrauen entgegenbringen würden, und der Schweizer Pfarrer faßt zusammen: «Also Trennung von Kirche und Staat wollen wir Schweizer nicht, und zwar nicht, weil wir hinter dem Bewußtsein kirchlicher Freiheit, das die Welt ergriffen hat, zurückgeblieben, sondern weil wir zur vernünftigen Verwirkli-

⁵⁹ Biedermann, *Revolution* 324–326. Siehe dazu Ernst Rudolf *Huber* und Wolfgang *Huber* (Hrsg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*. Bd. 2: *Staat und Kirche im Zeitalter des Hochkonstitutionalismus und des Kulturkampfes 1848–1890*, Berlin 1976, 32–34. Zur Frankfurter Nationalversammlung siehe Ernst Rudolf *Huber*, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*. Bd. 2: *Der Kampf um Einheit und Freiheit 1830–1850*, Stuttgart 1988, 587–633; ferner Joachim *Mehlhausen*, *Kirche zwischen Staat und Gesellschaft. Zur Geschichte des evangelischen Kirchenverfassungsrechts in Deutschland (19. Jahrhundert)*, in: *Das Recht der Kirche*, Bd. 2: *Zur Geschichte des Kirchenrechts*, hrsg. von Gerhard Rau, Hans-Richard Reuter und Klaus Schlaich, Gütersloh 1995, 193–271.

⁶⁰ Siehe dazu Alfred *Kölz*, *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: *Vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, Bern 1992, 447–481 (461–463).

chung der kirchlichen Freiheit in der Nazonalkirche besser präparirt und disponirt sind als zur Zeit noch die Deutschen.»⁶¹

In einem abschließenden kirchenrechtlichen Entwurf konkretisierte Biedermann seine Hoffnung auf ein Zusammenwachsen der Kantonalkirchen zu einer schweizerischen Nationalkirche. Auf einen Aspekt dieser Skizze will ich eingehen, den ich als freisinnigen Versuch der Rechristianisierung der Gesellschaft verstehe. Setzten die positiven Kreise bei der Rechristianisierung auf kleine und exklusive Zirkel der Erwählten, Erweckten oder Frommen, so fordert Biedermann: «Ein jeder ist nur als Angehöriger einer der anerkannten Kirchengenossenschaften aktiver Staatsbürger. Taufe, Konfirmazion und kirchliche Einsegnung der Ehe, in der für jede Konfession vom Staate anerkannten Weise, ist nothwendig zum vollständigen Staatsbürgerthum.»⁶² Diese Pflicht begründet Biedermann mit der Freiheit des Volkes. Diese werde nämlich nicht durch eigenwilliges und individuelles Auseinanderlaufen bewahrt, sondern nur durch ein sich freiwillig ein- und unterordnendes Zusammenhalten.⁶³ Was auf den ersten Blick gar nicht freisinnig oder liberal erscheint, ist indes der Versuch, durch eine Staatskirche in einem liberalen Staat die Freiheit der Kirche gegenüber einschränkenden Bestrebungen der Freikirchen zu bewahren und auszubauen. In diesem Rahmen kann sich dann freisinnige Theologie und Frömmigkeit im Sinne Biedermanns entwickeln.

Biedermann erkannte ein politisches, soziales und religiöses Recht der 1848er Revolution und nahm sie zum Anlaß, von einer liberalen theologischen und politisch republikanischen Position heraus ein ekklesiologisches Modell⁶⁴ einer freien Nationalkirche zu entwerfen. Dabei differenzierte er die unterschiedlichen politischen Gegebenheiten in Deutschland und der Schweiz und zog daraus die ausgeführten ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Konsequenzen.

Die einzelnen Strömungen der Revolution konnte er durchaus kritisch und differenziert beurteilen, wie etwa seine Kritik an den Sozialisten und Kommunisten zeigt. Seine Ausführungen und Beurteilungen sind einerseits durch seine Erfahrungen in Preußen während seines Studiums geprägt, wo er durchaus noch Sympathien für die Monarchie entwickeln konnte. Ausschlaggebend war aber letztlich die freisinnige Erziehung seines Elternhauses und seine theo-

⁶¹ Biedermann, *Revolution* (wie Anm. 6), 329.

⁶² Biedermann, *Revolution* 335.

⁶³ Biedermann, *Revolution* 336.

⁶⁴ Zu Biedermanns Ekklesiologie siehe Paul *Schweizer*, *Freisinnig-Positiv-Religiössozial*. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus, Zürich 1972, 56–58, und Kuhn, Biedermann (wie Anm. 2), 385–387. In seiner «Freien Theologie» plädiert Biedermann dafür, daß die Kirche ein wesentliches Moment im Gesamtorganismus des Staates sei. Dabei sollen Kirche und Staat dieselbe Regierung haben, wobei sich die Kirche in diesem gesteckten Rahmen als freie Landeskirche konstituiere. Der Gedanke der Nationalkirche taucht hier noch nicht explizit auf.

logisch-philosophische Entwicklung während des Studiums, die versuchte, sich den Konsequenzen der Moderne zu stellen. Biedermann entwickelte sich zu einem historisch-kritisch und theologisch liberal denkenden Theologen. Diese Grundlagen machte er schließlich als reformierter Theologe und Pfarrer im freisinnigen Kanton Baselland theologisch und kirchenpolitisch sowohl praktisch als auch publizistisch fruchtbar. Die revolutionären Krisen in Deutschland beurteilte er mit gemischten Gefühlen. Immerhin gaben die liberalen deutschen Bewegungen Anlaß zur Hoffnung auf einen baldigen «Bankrott der Monarchie».

Dr. Thomas K. Kuhn, Theologisches Seminar, Nadelberg 10, 4051 Basel